COLLANA ERRANZE

LE FORME DEL TEMPO

Lineare, circolare, a loop

Giovanni Martini

Le Forme del Tempo

Lineare, circolare, a loop

Collana Erranze · 20 — Giovanni Martini

© 2026 Giovanni Martini — CC BY-NC-SA 4.0

Il testo è stato scritto dall'autore; strumenti di intelligenza artificiale sono stati utilizzati come supporto editoriale (rifinitura linguistica e coerenza del testo).

Sommario

Prologo: Trenta città e un lancio di monete

Parte Prima: La linea, tempo come freccia
- Agostino: il tempo che si misura nell'anima
- Hegel e Löwith: dalla profezia al progresso
- Koselleck: spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa
- La freccia fisica: l'entropia e la sua erosione

Parte Seconda: Il cerchio, tempo come ritorno
- Eliade e il terrore della storia
- La ruota del samsara: kalpa, yuga, il tempo che non finisce
- L'I Ching: un tempo che non scorre, si dispone
- Vico: i corsi e ricorsi, il cerchio che si sposta
- Nietzsche: l'eterno ritorno come prova, non come cosmologia

Parte Terza: Il loop, quando il tempo si richiude
- Borges e Murakami: la letteratura del tempo biforcato
- Gödel: le curve chiuse di tipo tempo
- Fachinelli: i tentativi di annullare il tempo
- Il loop come genere: la cultura di massa scopre la ripetizione
- Il tempo dell'algoritmo: il feed che non finisce

Parte Quarta: Abitare il tempo senza una sola freccia
- Kant: il tempo non è una cosa, è una forma
- Bergson: la durata contro l'orologio
- Heidegger: la temporalità e l'essere-per-la-morte
- Dōgen e Ted Chiang: l'istante intero e la vita già conosciuta
- Routine, rituale, meditazione: pratiche che sospendono la freccia
- La posizione di questo libro: tre forme, nessuna vera

Epilogo: La spirale che non si chiude

Testi di riferimento

Prologo: Trenta città e un lancio di monete

In un portico lontano un orologio batte sei colpi e poi tace. Il giovane è crollato sulla scrivania. È arrivato in ufficio all'alba, dopo l'ennesima notte agitata, ha i capelli in disordine e i calzoni troppo larghi. In una mano stringe una ventina di pagine sgualcite: è la sua nuova teoria sul tempo, e la spedirà oggi stesso al bollettino tedesco di studi fisici.

Siamo a Berna, nel giugno del 1905, e il giovane impiegato dell'ufficio brevetti si chiama Albert Einstein. Con questa immagine Alan Lightman apre *I sogni di Einstein*, e nelle pagine che seguono gli fa sognare, notte dopo notte, un mondo diverso. In ciascuno di quei mondi il tempo ha una forma, e ogni volta è un'altra.

In uno il tempo è un cerchio che si chiude su sé stesso, e l'universo si ripete identico, immutabile. In un altro scorre come acqua, e ogni tanto una perturbazione fa deviare un rivoletto dalla corrente principale: chi vi finisce dentro si ritrova nel proprio passato, e deve muoversi con infinita cautela, perché il minimo gesto altererebbe tutto ciò che verrà. In un terzo i tempi sono due, quello meccanico e quello del corpo, il primo rigido come un pendolo di ferro, il secondo che si contorce come un pesce in una baia; gli abitanti sanno che i due non coincidono e passano la vita a domandarsi quale sia quello vero. In un altro ancora lo scorrere del tempo produce ordine invece di disordine: la freccia punta verso la struttura, e il futuro è più organizzato del passato.

Sono una trentina di mondi, e nessuno di essi è un capriccio. Ciascuno è coerente al proprio interno, e chi lo abita non ha modo di accorgersi che potrebbe essere altrimenti. È questo, e non l'invenzione, l'aspetto inquietante del libro di Lightman: dall'interno di una forma del tempo non si vede la forma. Per vederla bisognerebbe osservarla dall'esterno, e nessun osservatore può collocarsi fuori dal tempo.

C'è un modo antico di interrogare il tempo che consegna la stessa difficoltà nelle mani di chi lo pratica. Si prendono tre monete e si lanciano sei volte. Ogni lancio produce una linea, intera o spezzata, e le sei linee, disposte una sopra l'altra a partire dal basso, formano un esagramma: una delle sessantaquattro figure dell'I Ching. Il gesto è irripetibile per costruzione. Quelle monete, su quel tavolo, in quel pomeriggio, cadranno in quel modo una volta sola, e nessuna ripetizione dell'esperimento restituirà la stessa sequenza.

Eppure l'esagramma che ne esce può essersi già presentato. Può essere

identico, nelle sue sei linee, a quello di dieci anni prima, e chi lo riconosce prova un disagio preciso: come se il tempo, invece di scorrere, si fosse limitato a girare fino a ripassare dallo stesso punto. Delle due, quale è la verità di quel pomeriggio? La sequenza che non tornerà, o la figura che è già stata?

Lo stesso disagio, in forma più domestica, lo offre un orologio da parete. La lancetta torna sullo stesso numero due volte al giorno, per tutta la vita dell'orologio, e il tempo che quella lancetta segna non torna mai. Sul medesimo quadrante leggiamo due tempi incompatibili, uno circolare e uno lineare, e la contraddizione non ci disturba: abbiamo imparato a non vederla.

Chi scrive, da ragazzo, quella contraddizione l'aveva vista, e aveva deciso da che parte stare. Possedeva una vecchia sveglia: la verniciò di rosso e sul quadrante scrisse «Il tempo è una prigione. Evadete!». Era un giudizio senza appello, e riguardava la linea, il tempo che porta via, che conta, che obbliga. La sveglia era l'oggetto adatto a riceverlo, essendo lo strumento con cui il tempo si impone.

Più di sessant'anni dopo la stessa persona si trova a dover riferire due sensazioni che non stanno insieme. La prima è di essere rimasto uguale a sempre, come se il tempo, per lui, non fosse mai passato. La seconda è che il tempo passi ogni anno più in fretta. Sarà l'età, oppure sarà che a mille metri di quota il tempo scorre davvero più veloce che in pianura, e questo non è un modo di dire: in un campo gravitazionale gli orologi in alto vanno più svelti di quelli in basso, e gli orologi atomici di oggi registrano la differenza sollevando l'apparato di qualche decina di centimetri. Il conto si può fare. Mille metri valgono 3,44 microsecondi l'anno, poco più di un quarto di millisecondo in ottant'anni di vita. La fisica gli dà ragione, e gli dà ragione di un quarto di millisecondo.

Le due sensazioni restano, e restano incompatibili. La sveglia rossa non ha ricevuto una risposta: ha ricevuto una complicazione.

Il tempo è una linea, un cerchio, o qualcosa che non ha ancora un nome preciso? Questo libro nasce da lì, e conviene dire subito che non sceglierà. Le tre forme del sottotitolo, la linea, il cerchio e il loop, non sono tre ipotesi in concorrenza, di cui una sola possa risultare esatta. Sono tre modi di dare forma all'esperienza, ciascuno con la sua storia, i suoi testi e le sue conseguenze pratiche, e ciascuno capace di rendere invisibile proprio ciò che gli altri due mettono a fuoco.

Le percorreremo in quest'ordine: la linea, che ci sembra la forma

naturale del tempo e ha invece una data di nascita e un luogo; il cerchio, che siamo abituati a credere più antico e più consolatorio, e che non risulterà nessuna delle due cose; il loop, che è la forma che ci riguarda più da vicino, perché è quella in cui ci troviamo adesso senza averla scelta. Alla fine resterà da chiedersi se la domanda sia posta bene.

Non c'è modo di uscire dal tempo per guardarlo da fuori. Si può però fare quello che fa il giovane impiegato di Berna, che sogna una città per notte e la mattina torna alla sua scrivania: attraversare le forme una per una, e vedere che cosa ciascuna consente di dire, e che cosa costringe a tacere.

Parte Prima: La linea, tempo come freccia

Agostino: il tempo che si misura nell'anima

Nel libro XI delle *Confessioni*, scritte fra il 397 e il 400, Agostino si ferma su una domanda che sembra oziosa e si rivela senza fondo. Era entrato nel capitolo per rispondere a un'obiezione polemica, che cosa facesse Dio prima di creare il mondo, e si trova invece davanti a una questione più semplice e più grave: non quando il tempo sia cominciato, ma che cosa sia.

«Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più.» La frase è diventata talmente celebre da funzionare ormai come una spiritosaggine, e conviene restituirle il peso. Agostino non sta confessando una difficoltà espositiva. Sta descrivendo un'asimmetria precisa fra l'uso e la conoscenza: del tempo sappiamo servirci benissimo, ne misuriamo gli intervalli, li confrontiamo, diciamo che questo è il doppio di quello e non ci sbagliamo. Ma appena domandiamo che cosa stiamo misurando, l'oggetto della misura svanisce.

Svanisce per una ragione che Agostino espone senza attenuanti. Il passato non è più, il futuro non è ancora, e il presente, se avesse una qualsiasi durata, sarebbe a sua volta divisibile in una parte che non è più e in una che non è ancora. Il solo tempo che esiste davvero è un istante privo di estensione, e un istante privo di estensione non si può misurare. Eppure misuriamo. Misuriamo, dice Agostino, ciò che non esiste.

La risposta corrente, ai suoi tempi come in buona parte dei nostri, è che il tempo sia il movimento dei corpi celesti: il giorno è un giro del sole, l'anno un giro più grande. Agostino la rifiuta, e il rifiuto è il primo dei suoi due gesti decisivi. «Mi ordini di approvare chi afferma che il tempo è il movimento dei corpi? No. Sento dire piuttosto che un corpo non si muove se non nel tempo.» Il moto presuppone il tempo, dunque non può fondarlo. Se il sole si fermasse e continuasse a girare un vasaio, misureremmo il tempo sul tornio: il tempo non è in nessuno dei due.

Il secondo gesto è la conseguenza del primo. Se il tempo non sta fuori, deve stare dentro. «Né futuro né passato esistono», scrive Agostino, «e solo impropriamente si dice che i tempi sono tre, passato, presente e futuro, ma più corretto sarebbe forse dire che i tempi sono tre in

questo senso: presente di ciò che è passato, presente di ciò che è presente e presente di ciò che è futuro. Sì, questi tre sono in un certo senso nell'anima.»

Non esistono tre tempi, dunque, ma tre modi del presente, e tutti e tre stanno nel soggetto che li tiene. A quel punto la domanda sulla misura ha una risposta: «In te, anima mia, misuro il tempo». Ciò che misuriamo non sono le cose passate, che non ci sono più, ma l'impressione che passando hanno lasciato, e che è presente adesso.

Segue l'esempio che vale l'intero libro, e che Agostino sceglie musicale. «Mi dispongo a cantare una canzone che conosco: prima di cominciare la mia aspettativa è protesa alla composizione nel suo insieme; ma basta che cominci ed ecco, via via che faccio crescere il passato a spese dell'aspettativa, il mio ricordo si estende in proporzione: e il mio vivere in questa azione è un protrarsi nella memoria di ciò che ho già detto e nell'aspettativa di ciò che sto per dire.»

Chi canta non attraversa il tempo: lo produce, travasando aspettativa in memoria attraverso un'attenzione che resta sempre presente. Quindici secoli più tardi Husserl chiamerà ritenzione e protensione le due estremità di quel travaso, e non aggiungerà molto all'immagine. La stessa struttura, aggiunge Agostino, vale per una sillaba, per un salmo, per l'intera vita di un uomo, e per l'intera storia dei figli degli uomini.

Con questo il tempo ha cambiato natura. Ha smesso di essere una proprietà del mondo e ne è diventata una del soggetto che lo percepisce. È una biforcazione, non una conclusione: la seguiremo fino in fondo soltanto nella quarta parte di questo libro, dove Kant la porterà alle sue conseguenze estreme sostenendo che il tempo non è una cosa che stia nel mondo ma la forma stessa con cui il mondo ci è dato. Per ora basta averla segnalata.

Resta però un fatto che vale la pena mettere subito in chiaro, perché è la cerniera di tutto quello che segue. Lo stesso uomo che nelle *Confessioni* porta il tempo dentro l'anima è quello che nella *Città di Dio* dà all'Occidente la sua linea. Là la storia ha un inizio assoluto, la creazione, un centro che non si ripete, l'incarnazione, e una fine, il giudizio; e nessuno di questi tre eventi può tornare, perché ciascuno accade una volta sola. Agostino compie dunque due operazioni opposte, e le compie a poco più di dieci anni di distanza: interiorizza il tempo dell'esperienza e irrigidisce quello della storia. In questo libro le due operazioni finiranno in parti diverse, e non per un capriccio

dell'indice. Sono davvero due tempi, e non si parlano.

Hegel e Löwith: dalla profezia al progresso

Chi certifica la nascita del tempo lineare è, con una certa ironia, lo storico delle religioni che ha dedicato la vita al tempo ciclico. In *Il sacro e il profano* Mircea Eliade indica nel giudaismo, rispetto a tutto ciò che lo precede, una vera e propria innovazione: «Jahvè non si manifesta più nel Tempo cosmico (come gli dèi delle altre religioni) bensì in un Tempo storico irreversibile. Qualsiasi nuova manifestazione di Jahvè nella storia non è più riducibile a una manifestazione precedente.»

E porta un esempio che chiude la questione meglio di qualunque definizione. La caduta di Gerusalemme esprime la collera di Jahvè contro il suo popolo, ma non è la stessa collera che si era manifestata nella caduta di Samaria. Sono due eventi distinti, ciascuno con la sua data e il suo significato, e nessuno dei due è la ricomparsa dell'altro. Dove gli dèi delle altre religioni si manifestavano nel ritorno regolare delle stagioni e degli astri, qui un dio interviene una volta sola, in un giorno preciso, per una ragione che riguarda quel giorno.

Questa è la differenza, e conviene misurarla su un caso concreto. Isaia e Polibio vanno in direzioni opposte. Karl Löwith, in *Significato e fine della storia*, la fissa così: Polibio considerava «cosa facile» prevedere il futuro in base al passato, mentre per gli autori dell'Antico Testamento il futuro è racchiuso nella volontà di Dio, e «proprio perciò non può esser dedotto dal passato come sua naturale conseguenza». Da un lato una storia che si consulta come un manuale, perché le situazioni si ripetono e chi le ha studiate sa che cosa aspettarsi. Dall'altro un futuro che nessuna esperienza permette di anticipare, perché non discende da ciò che è stato ma da una promessa. Se il futuro si deduce, il tempo è regolare, e in fondo circolare. Se il futuro è promessa e irruzione, il tempo è una linea che va verso una fine.

Löwith aggiunge il passaggio decisivo, quello che dà il titolo alla sezione. La filosofia della storia moderna non ha sostituito la teologia: ne ha ereditato la struttura svuotandola del contenuto. «Gli storici greci indagarono e narrarono storie che si incentravano su un grande avvenimento politico; i Padri della Chiesa svilupparono dal profetismo ebraico e dall'escatologia cristiana una teologia della storia imperniata sugli eventi sopra-storici della creazione, dell'incarnazione, della passione e della redenzione; l'uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i princìpi teologici.»

Il progresso, in altre parole, è una profezia a cui è stato tolto Dio lasciandone in piedi l'architettura: un inizio, una direzione, un compimento. E la lista che Löwith stila per mostrare la continuità di questa architettura è volutamente scandalosa: «da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino a Schelling».

È in Hegel che la linea compie l'ultimo passo e diventa razionale. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* la storia universale ha una direzione dimostrabile e un contenuto: «la storia del mondo non è altro che il progresso nella coscienza della libertà». La provvidenza si è ritirata e al suo posto è rimasta la ragione, che ottiene i propri fini servendosi delle passioni degli uomini senza che questi lo sappiano: è ciò che Hegel chiama l'astuzia della ragione, per cui «essa mette al lavoro le passioni per sé, mentre ciò che si sviluppa attraverso tale impulso paga il prezzo e subisce la perdita». Gli individui credono di inseguire i propri scopi e stanno costruendo qualcos'altro. E il tempo, in questo schema, non è lo sfondo su cui la storia accade: ne è la sostanza. «La storia in generale è lo sviluppo dello Spirito nel Tempo, come la Natura è lo sviluppo dell'Idea nello Spazio.»

Una simile costruzione ha un costo, e Hegel lo dichiara con una franchezza che raramente gli si riconosce. «La storia del mondo non è il teatro della felicità. I periodi di felicità sono in essa pagine bianche, perché sono periodi di armonia.» Ciò che non produce conflitto non produce storia. La linea, per registrare qualcosa, ha bisogno che qualcosa si rompa; il tempo in cui le cose semplicemente stanno bene non lascia traccia perché non ha nulla da raccontare. È l'ammissione più onesta di quello che la forma lineare non riesce a vedere, ed è utile tenerla in mente, perché tornerà.

C'è però un costo più grave, e riguarda non ciò che la linea non registra ma ciò che colloca. Una linea con un davanti e un dietro diventa immediatamente una graduatoria, e Hegel la compila. «Gli orientali sapevano e sanno tuttora soltanto che uno è libero; il mondo greco e romano, che alcuni sono liberi; il mondo germanico sa che tutti sono liberi.» Da questa scala discende tutto il resto: la Cina e l'India «stanno, per così dire, ancora fuori dalla Storia del Mondo», e dell'Africa, dopo una ventina di pagine in cui i suoi abitanti sono descritti come «l'uomo naturale nel suo stato completamente selvaggio e indomito» e la schiavitù come «una fase di progresso», Hegel si congeda in una riga: «A questo punto lasciamo l'Africa, per non farne più menzione. Non è una parte storica del Mondo; non ha movimento né sviluppo da mostrare».

Non si tratta di pregiudizi personali appiccicati a un sistema per il

resto sano, e non è un motivo per lasciare Hegel fuori da questo libro. È il contrario: è la dimostrazione di che cosa la forma lineare produce quando viene applicata ai popoli. Löwith mostra da dove viene la linea, Hegel che cosa costa. Chi abbia seguito questa collana ha già incontrato due volte lo stesso meccanismo: in *La Natura non Esiste*, dove è l'idea di natura a rivelarsi una costruzione dell'Occidente, e in *I Parenti Poveri*, dove è lo stereotipo del bruto neandertaliano. Qui lo si vede all'opera sulla scala più ampia possibile, quella della storia universale, ed enunciato da chi la storia universale l'ha pensata meglio di chiunque altro.

Che la tesi di Löwith regga non è, del resto, una questione di scuola. Eliade, che veniva da tutt'altra formazione e si occupava di tutt'altro, arriva alla stessa conclusione: il marxismo, scrive, «ha rivalorizzato a un livello esclusivamente umano il mito primitivo dell'età dell'oro», con la differenza che la colloca al termine della storia invece che al principio, e al termine della filosofia marxista della storia «si trova così l'età dell'oro delle escatologie arcaiche». Due autori che non si somigliano in nulla vedono la stessa architettura sotto il pavimento.

Va detto, per chiudere, che Hegel arrivato in fondo alla sua linea la vede richiudersi. In un passaggio che nessuno cita, e che conviene tenere da parte per riprenderlo nell'ultima parte del libro, scrive che per lo Spirito «nulla del passato è perduto, perché l'Idea è sempre presente; lo Spirito è immortale, per esso non c'è passato né futuro, ma un adesso essenziale». Il filosofo più lineare che l'Occidente abbia prodotto, giunto al termine della propria linea, vi trova un presente che contiene tutti i gradi precedenti. Comunque si voglia chiamare questa figura, una linea non è.

Koselleck: spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa

Nel 1529 Albrecht Altdorfer consegna a Guglielmo IV di Baviera *La battaglia di Alessandro*, che raffigura lo scontro di Isso del 333 avanti Cristo. È un quadro affollatissimo, con il sole che cala sull'esercito persiano in fuga e la luna che sorge dall'altra parte. Osservandolo, però, ci si accorge che i persiani hanno l'aspetto dei turchi, dal copricapo ai calzari, e che i macedoni somigliano ai lanzichenecchi. Nello stesso anno in cui il quadro veniva dipinto, i turchi assediavano Vienna.

Reinhart Koselleck, che con questo dipinto apre il suo libro *Futuro passato*, ne trae la conclusione che serve: Altdorfer non era ignorante e non stava semplificando per il committente. «L'evento storico fissato da Altdorfer era per lui in certo qual modo contemporaneo.» Fra il 333

avanti Cristo e il 1529 non c'era, per chi guardava quel quadro, una distanza che richiedesse di essere rappresentata. La battaglia di Isso e l'assedio di Vienna erano lo stesso genere di evento, e potevano essere dipinti con gli stessi vestiti perché appartenevano al medesimo mondo. Quasi trecento anni più tardi Friedrich Schlegel vedrà lo stesso quadro e ne sarà colto, scrive, da uno «stupore» illimitato. Ma la cosa che conta non è l'ammirazione. È che Schlegel, osserva Koselleck, «sa distinguere il quadro sia dal proprio tempo sia dal tempo antico che quello pretende di rappresentare»: tre tempi, là dove Altdorfer ne vedeva uno solo.

Che cosa era successo nel frattempo? Koselleck risponde con due categorie che sono diventate lo strumento standard per parlare di questa faccenda, e che qui useremo anche più avanti. Da un lato lo spazio di esperienza, cioè tutto il passato che è ancora presente e disponibile, ciò che si è vissuto e che si è ereditato, sedimentato in modo da poter essere consultato. Dall'altro l'orizzonte di aspettativa, cioè il futuro reso presente, ciò che si spera, si teme, si progetta. Il titolo del libro nomina la loro combinazione: il «futuro passato» è la forma in cui l'orizzonte di aspettativa di un'epoca trascorsa «risponde e reagisce allo spazio di esperienza che lo suscita».

La tesi è che il tempo storico non sia un contenitore in cui gli eventi accadono, ma la relazione fra queste due grandezze. «Nella determinazione della differenza tra il passato e il futuro, o, sul piano antropologico, tra esperienza e aspettativa, si può cogliere qualcosa che è lecito chiamare tempo storico.» Là dove la differenza è minima, come nel mondo di Altdorfer, non c'è propriamente tempo storico: c'è un presente lungo, in cui i padri hanno vissuto come noi e i figli vivranno come noi, e la storia serve da manuale, secondo il vecchio detto per cui è maestra di vita.

La modernità comincia quando quella differenza si allarga. Il futuro smette di somigliare al passato e diventa un progetto: qualcosa che va costruito, e per il quale l'esperienza dei padri non basta più, anzi ingombra. Da quel momento la storia cessa di insegnare, perché nessun precedente riguarda davvero ciò che sta per accadere, e comincia ad avere una direzione. Si vede bene che questa è la stessa struttura di cui parlavano Löwith e Hegel, arrivata però dal basso, dalla semantica dei concetti con cui gli uomini di un'epoca dicono che cosa si aspettano.

C'è, in Koselleck, un'osservazione apparentemente marginale che vale la pena raccogliere, perché è quella che ci porterà fuori da questa parte del libro: «appartiene ai dati ormai biologicamente condizionati

dell'esistenza umana il fatto che l'invecchiare si accompagni a un cambiamento nel rapporto fra esperienza e aspettativa». Lo dice dell'individuo, e nell'individuo è ovvio: a settant'anni si ha molta esperienza e poco orizzonte, e la proporzione non si può correggere. Ma la stessa formula, applicata a una popolazione, descrive ciò di cui si occupa *Il Futuro Non Vota*: una società anziana ha uno spazio di esperienza enorme e un orizzonte di aspettativa breve, e smette di progettare non per pigrizia ma per aritmetica.

Il punto che interessa qui è più generale, e chiude questa prima parte lasciandola aperta. Se il tempo storico è una relazione fra due grandezze, allora quella relazione può allargarsi ma può anche richiudersi. La linea non è una proprietà del mondo che una volta scoperta rimanga acquisita: è un rapporto, e i rapporti si modificano. Quando l'orizzonte di aspettativa torna a coincidere con lo spazio di esperienza, la linea si spezza, e ricompare qualcos'altro. Che cosa esattamente, è l'argomento di tutto il resto del libro.

La freccia fisica: l'entropia e la sua erosione

A questo punto il lettore ha diritto di aspettarsi che la fisica metta ordine. Abbiamo visto la linea nascere da una teologia, ereditare da essa la propria architettura, diventare ragione con Hegel e rapporto fra due grandezze con Koselleck: tutto molto culturale, molto storico, molto revocabile. Ma il tempo, si dirà, ha anche una freccia che non dipende da noi. Il caffè si raffredda e non si riscalda, le uova si rompono e non si ricompongono, i vecchi non ringiovaniscono. Qui almeno la linea dovrebbe essere solida.

Il guaio è che è esattamente il contrario, e vale la pena dirlo subito perché è il paradosso su cui questa parte si chiude. Delle tre forme del tempo di cui parla questo libro, la lineare è quella che ci pare più fondata nella natura, ed è quella che la fisica fonda peggio.

La ragione è nota da un secolo e mezzo. Le leggi fondamentali sono simmetriche rispetto al tempo: funzionano identiche in avanti e all'indietro, e nessuna di esse contiene un'indicazione di direzione. Se si filma un urto fra due palle da biliardo e si proietta la pellicola al contrario, ciò che si vede non viola alcuna legge. Ludwig Boltzmann, nella seconda metà dell'Ottocento, ha spiegato la nostra esperienza asimmetrica introducendo una grandezza statistica, l'entropia, e osservando che gli stati disordinati sono enormemente più numerosi di quelli ordinati: l'uovo rotto non si ricompone non perché sia vietato, ma perché è talmente improbabile da non accadere mai. La freccia, insomma, non è una legge. È un conto di probabilità che dipende dalle

condizioni in cui l'universo si è trovato all'inizio. Fu Arthur Eddington, nel 1928, a chiamarla *arrow of time*, e la fortuna dell'espressione ha finito per far credere che si trattasse di una scoperta invece che di una metafora ben scelta.

Le conseguenze di questo argomento, e le posizioni più radicali che ne sono state tratte, sono state discusse in un altro volume di questa collana, e non vale la pena riesporle: chi voglia seguirle troverà in *Causalità e Sincronicità* l'esame di ciò che accade alla nozione di causa quando la freccia del tempo si rivela un fenomeno statistico. Qui interessa un punto solo, e diverso. Lì la fragilità della freccia serviva a problematizzare la causalità; qui serve a togliere alla forma lineare l'ultimo appoggio che sembrava esserle rimasto. La linea non viene dalla fisica. Viene da altrove, e la fisica, interrogata, risponde che la direzione del tempo è una proprietà della nostra posizione nell'universo, non dell'universo.

Resta il fatto che la linea, per funzionare come forma della vita quotidiana, non ha bisogno dell'entropia. Ha bisogno di calendari, e i calendari li abbiamo costruiti noi. È la parte della storia che si trascura più spesso, e che Joseph Mazur ha raccontato per esteso: la settimana di otto giorni dei romani, i calendari lunari corretti a fatica su quelli solari, le campane dei monasteri che scandiscono la giornata prima che esistano gli orologi, la lenta imposizione di un'ora uguale per tutti, e poi di un'ora uguale in luoghi diversi, che arriva soltanto con le ferrovie e per necessità di orario. La linea su cui viviamo davvero non è quella dell'entropia: è quella dei mesi, delle scadenze, degli anniversari e dei termini di pagamento, ed è un artefatto con una data di invenzione, degli inventori e delle revisioni successive.

Tiriamo le somme di questa prima parte. La forma lineare del tempo, quella che a ciascuno di noi appare semplicemente il modo in cui il tempo è fatto, ha un luogo di nascita, che è il profetismo di Israele; una struttura ereditata, che è quella escatologica, riconoscibile ancora là dove Dio è stato tolto; una versione razionale, che è quella di Hegel, e che nel momento in cui ordina i popoli lungo la linea produce una graduatoria; una condizione di esistenza, che è la divaricazione fra esperienza e aspettativa descritta da Koselleck, e che può richiudersi; e un fondamento fisico che, andando a controllare, non c'è.

Non è poco, per una cosa che credevamo naturale. E soprattutto non è la fine della questione, perché una forma può essere costruita e nondimeno essere l'unica di cui disponiamo. Che non lo sia, e che ne esista almeno un'altra, altrettanto antica e molto più diffusa, è ciò di cui si occupa la parte che segue.

Parte Seconda: Il cerchio, tempo come ritorno

Eliade e il terrore della storia

Per chi vive in una società arcaica, la parte vuota della vita non è quella rituale: è tutto il resto. Eliade lo dice senza ammorbidirlo. L'abolizione del tempo profano e il passaggio al tempo mitico avvengono, scrive, «soltanto a intervalli essenziali, cioè nel momento in cui l'uomo è veramente sé stesso: al momento dei rituali o degli atti importanti», e per atti importanti si intendono la nutrizione, la generazione, le cerimonie, la caccia, la pesca, la guerra, il lavoro. Quanto a ciò che sta in mezzo, «il resto della sua vita scorre nel tempo profano e svuotato di significato: nel divenire».

Conviene fermarsi su questo rovesciamento, perché è più radicale di quanto appaia. Per noi il divenire è la vita, e il rito, quando c'è, è una parentesi: un'ora tolta al tempo vero e concessa a qualcos'altro. Qui la proporzione è esattamente capovolta. Il rito è il momento in cui si esiste pienamente, e il fluire dei giorni è il vuoto che sta fra un momento e l'altro. Si vede subito, allora, che il cerchio e la linea non sono due misure diverse della stessa cosa. Sono due giudizi opposti su quale parte dell'esistenza conti davvero.

Che cosa fa, dunque, la ripetizione rituale? Non attenua il dolore, e non promette che il dolore non tornerà. Fa qualcosa di più modesto e di più efficace: gli dà una collocazione. Una sofferenza che si possa riferire a un modello, a una colpa, a un tabù violato, a una fase prevista del ciclo cosmico, ha una causa; e avendo una causa ha, almeno in linea di principio, un rimedio. Si può espiare, si può riparare, si può attendere che la fase passi. Ciò che rende un evento intollerabile non è il male che porta, ma il fatto che accada senza modello, e che non esista nulla a cui riferirlo.

Da qui nasce l'espressione che dà il titolo all'ultimo capitolo del *Mito dell'eterno ritorno*, e che è il vero contributo di Eliade a questo libro: il terrore della storia. Il terrore comincia quando la collocazione non è più disponibile, cioè quando un evento accade e basta, senza appartenere a nessun ordine che lo giustifichi. La domanda che Eliade rivolge alle filosofie moderne è secca: come può essere sopportato il terrore della storia nella prospettiva dello storicismo? E la risposta che dà è che non può. «La giustificazione di un avvenimento storico per il semplice fatto che è avvenimento storico», scrive, «cioè, in altri termini, per il semplice fatto che si è prodotto in quel modo, faticherà

molto a liberare l'umanità dal terrore che ispira.»

Dire che una cosa è accaduta non spiega perché sia accaduta a noi. E gli esempi che Eliade sceglie non sono astratti. Si domanda come possano essere giustificati i dolori e la scomparsa di popoli interi che soffrono e spariscono «per il semplice motivo che si trovano sul cammino della storia», e poi, senza cambiare tono, elenca ciò che il suo secolo aveva appena prodotto: «dalle deportazioni e dai massacri collettivi fino al bombardamento atomico». Il libro esce nel 1949, e quell'elenco non è retorico. È la ragione per cui il libro esiste.

Qui la prima parte di questo volume riceve il suo contrappeso. Là la linea acquistava senso, direzione, compimento; qui si vede che cosa quel senso non riesce a coprire, e che il costo di avere una storia è dover sopportare eventi che non somigliano a nulla. Ma proprio a questo punto conviene guardarsi da una conclusione affrettata, quella per cui il cerchio sarebbe la forma consolatoria e la linea quella angosciosa. Non è così, e a smentirlo sarà lo stesso Eliade nel giro di poche pagine.

La ruota del samsara: kalpa, yuga, il tempo che non finisce

La speculazione indiana ha costruito, sul tempo ciclico, l'edificio più imponente che si conosca, e conviene dare le cifre perché è la loro sproporzione a comunicare la differenza meglio di qualunque spiegazione. L'unità minima è lo yuga, l'età, preceduta e seguita da un'aurora e da un crepuscolo. Quattro yuga di durata ineguale, con il più lungo per primo e gli altri via via più brevi, compongono un mahāyuga. La vita di Brahmā ne comprende due milioni e mezzo. Al termine di ciascun ciclo il mondo si dissolve e viene ricreato, e il processo non ha né un principio assoluto né una fine.

Si tenga a mente, per confronto, che la cronologia biblica su cui l'Occidente ha contato fino all'Ottocento assegnava al mondo intero poco meno di seimila anni. Non è una differenza di calcolo: è una differenza di genere. In una durata simile un evento singolo non può essere decisivo, perché nulla di ciò che accade una volta sola può contare qualcosa in un processo che si è già ripetuto un numero incalcolabile di volte e si ripeterà ancora. Ed è esattamente il rovescio della struttura che abbiamo visto nella parte precedente, dove la caduta di Gerusalemme non era la caduta di Samaria e ciascun evento aveva il proprio peso irripetibile.

A questo punto scatta quasi automaticamente il luogo comune, quello

per cui il tempo circolare dell'Oriente produrrebbe serenità e quello lineare dell'Occidente angoscia, e nella prima delle due forme sarebbe insita una saggezza che nella nostra è andata perduta. È una cartolina, e a smontarla basta continuare a leggere Eliade, che di simpatie orientali non difettava. In *Il sacro e il profano* osserva che soltanto le élites religiose e filosofiche indiane compresero fino in fondo la dottrina degli yuga, e che ciò che ne trassero non fu conforto: «si disperavano di fronte al Tempo ciclico che si ripeteva all'infinito».

La ragione è che nel pensiero indiano il ritorno del ciclo comporta il ritorno all'esistenza, e l'esistenza è dolore. L'eterno ritorno, scrive Eliade, significava «l'indefinito prolungamento della sofferenza e della schiavitù», e di conseguenza «l'unica speranza, per codeste élites religiose e filosofiche, era il non-ritorno all'esistenza, l'abolizione del karma; in altre parole la liberazione definitiva» che il sanscrito chiama *mokṣa*. Il samsara, la ruota, non è il rifugio: è la condanna. La salvezza consiste nell'uscirne, e per uscirne occorre smettere di rinascere.

Il risultato è che le due forme, arrivate al loro punto estremo, producono lo stesso genere di angoscia per motivi opposti. Nella linea l'evento pesa troppo, perché accade una volta sola e nulla lo può modificare. Nel cerchio non pesa affatto, e questo, a ben vedere, non è meno insopportabile. Se il primo terrore è quello della storia, il secondo è quello della ripetizione, e la storia delle religioni ha registrato entrambi con la stessa cura.

L'I Ching: un tempo che non scorre, si dispone

Fra le due forme che abbiamo esaminato ne esiste una terza, meno vistosa, che non appartiene propriamente né alla linea né al cerchio, e che vale la pena nominare qui perché è quella su cui una civiltà intera ha regolato le proprie decisioni per tremila anni.

Chi consulta l'I Ching non domanda che cosa accadrà. Domanda in quale momento si trovi. La differenza sembra sottile e non lo è. Le sessantaquattro figure del libro non sono eventi disposti lungo una sequenza, ma situazioni: configurazioni di forze che possono presentarsi in qualunque epoca e a chiunque, e che si riconoscono per la loro struttura interna e non per la loro data. Il tempo, in questo sistema, non scorre. Si dispone.

Ne segue una conseguenza che riguarda direttamente questo libro. Ciascuna figura contiene già la propria trasformazione, perché le linee che la compongono, giunte al proprio estremo, si mutano nel contrario e producono un'altra figura. Non c'è quindi un prima e un dopo nel

senso della linea, e non c'è nemmeno un ritorno nel senso del cerchio: c'è un passaggio di stato, come quello dell'acqua che gela senza avere attraversato nulla di intermedio. La domanda pertinente non è quanto tempo sia passato, ma se il momento sia maturo.

Del funzionamento concreto dell'oracolo, del rapporto fra il caso e il senso che quella pratica mette in gioco, e delle ragioni per cui un occidentale del Novecento come Jung vi abbia trovato qualcosa di serio, si è già detto in *Causalità e Sincronicità*, il quinto volume di questa collana, e non è il caso di rifarlo. Qui basta avere registrato che esiste una forma del tempo in cui la domanda «che ore sono» non ha risposta, e la domanda «a che punto siamo» ce l'ha.

Vico: i corsi e ricorsi, il cerchio che si sposta

Nel 1725 esce a Napoli, a spese dell'autore e con scarsissimo esito, un libro che propone una terza soluzione, e che per un secolo sarà letto da pochissime persone. Giambattista Vico la chiama «una storia ideal eterna sopra la quale corrano in tempo le storie di tutte le nazioni».

Vale la pena soffermarsi sulla formula, che è costruita con cura. Non un cerchio, perché nessuna nazione ritorna al punto da cui è partita. Non una linea unica, perché non c'è una sola storia che avanza e trascina dietro di sé tutti i popoli. C'è invece un tracciato, sempre lo stesso, che ciascuna nazione percorre per conto proprio e nel proprio tempo: un modello di svolgimento che si ripete, ma che si ripete altrove e con altri protagonisti.

Le tappe di quel tracciato Vico le attribuisce agli egizi per il tramite di Erodoto, che riferiva come essi dividessero tutto il tempo trascorso in tre età: «la prima degli dei, la seconda degli eroi e la terza degli uomini». E le fa corrispondere a tre facoltà della mente umana, il senso, la fantasia e la ragione, che ogni popolo attraversa nello stesso ordine come le attraversa ogni individuo crescendo.

È esattamente il gesto che compirà Hegel un secolo dopo, e il confronto merita di essere fatto perché la differenza è istruttiva. Entrambi fanno coincidere la forma del tempo storico con la forma dello sviluppo mentale; ma in Hegel le tre età diventano tre popoli, e il tracciato si trasforma in una graduatoria in cui qualcuno sta davanti e qualcun altro dietro, o addirittura fuori. In Vico non c'è nulla di simile, perché tutte le nazioni percorrono lo stesso tracciato e nessuna lo possiede. La differenza non sta nelle intenzioni dei due autori, ma nella struttura di ciò che hanno costruito: Vico ha un modello di ripetizione e Hegel no.

Resta da dire perché questa sia una figura a sé e non un cerchio. Lo dice il titolo del libro quinto della *Scienza nuova seconda*, «Del ricorso delle cose umane nel risurgere che fanno le nazioni», e ancor meglio la frase con cui Vico lo apre, dove annuncia di aver mostrato come si corrispondano «con maravigliosa acconcezza i tempi barbari primi e i tempi barbari ritornati». Si corrispondono: non coincidono. La barbarie che torna dopo il crollo di Roma è riconoscibile come barbarie, ha la stessa struttura della prima, e tuttavia non è la prima, perché arriva dopo qualcosa e porta con sé ciò che è crollato.

Questa è la figura che il libro tiene in serbo per l'ultima pagina, ed è la ragione per cui Vico sta in questa parte e non fra i loop. Un loop torna al punto di partenza. Un ricorso ripassa per le stesse fasi trovandole occupate da altro. Fra il cerchio e la linea c'è una terza possibilità, e ha una forma precisa che tutti conosciamo per averla vista disegnata: si avvolge e avanza insieme, e non si chiude mai.

Nietzsche: l'eterno ritorno come prova, non come cosmologia

L'eterno ritorno di Nietzsche viene di solito presentato come una cosmologia, e questo lo rende un'ipotesi bizzarra da discutere con altre ipotesi bizzarre. Ma nel luogo in cui compare per la prima volta, l'aforisma 341 della *Gaia scienza*, del 1882, non è una teoria del cosmo. È una scena, ed è costruita per mettere alla prova chi legge.

Il titolo è «Il peso più grande», e comincia con un'ipotesi. «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: «Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione, e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta, e tu con essa, granello di polvere!».»

Ci sono in questo passo due parole che decidono tutta la lettura, e sono il ragno e il lume di luna tra gli alberi. Non stiamo parlando di ere cosmiche né della rotazione degli astri. Stiamo parlando di questa sera, di questa stanza, di questo insetto sul muro e di questa luce fra le foglie. La ripetizione di cui il demone parla non è quella di un universo: è quella di una vita, e per giunta di un istante che chi legge sta vivendo mentre legge.

Nietzsche pone allora le due reazioni possibili, e non le mette sullo stesso piano. «Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: «Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!»?» E conclude spostando l'intera faccenda dal piano della verità a quello della condotta: la domanda «vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?» graverebbe da quel momento «sul tuo agire come il peso più grande».

Non si domanda dunque se sia vero. Si domanda se lo si sopporterebbe, e quale vita bisognerebbe aver vissuto per rispondere di sì. L'eterno ritorno funziona come una bilancia posata sul presente: non descrive il tempo, lo mette alla prova, e la prova la sostiene ciascuno per conto proprio, nella più solitaria delle proprie solitudini, senza che nessun ordine cosmico venga in soccorso.

Con questo la seconda parte di questo libro può chiudersi, e conviene guardare la strada percorsa. Siamo entrati nel cerchio come in un riparo: il rito che dà una collocazione al dolore, il modello che salva dall'accadere puro e semplice. Ne usciamo con una sentenza. Nel mezzo abbiamo trovato una ruota da cui si cerca di scendere, una configurazione che non scorre, e una spirale che ripassa senza tornare. Il cerchio si è rivelato tutto tranne che consolatorio, esattamente come la linea si era rivelata tutto tranne che naturale.

Restano da esaminare i casi in cui il tempo non avanza e non ritorna, ma si richiude su sé stesso. Sono i più recenti, i meno studiati, e quelli in cui ci troviamo adesso.

Parte Terza: Il loop, quando il tempo si richiude

Borges e Murakami: la letteratura del tempo biforcato

Nel 1947 Borges pubblica un saggio intitolato *Nuova confutazione del tempo*, e il programma lo dichiara lui stesso in una riga: «Berkeley usò quegli argomenti contro la nozione di materia; Hume li applicò alla coscienza; il mio proposito è applicarli al tempo».

L'idea è semplice e ha una notevole forza distruttiva. Se, come voleva Berkeley, esistono soltanto le percezioni, e se, come aggiunse Hume, l'io non è che una successione di percezioni, allora due momenti che contengano esattamente la stessa percezione non sono due momenti: sono lo stesso momento. E se un istante della mia vita si ripresenta identico a quarant'anni di distanza, quei quarant'anni non sono trascorsi. La successione temporale, dimostra Borges con la pazienza di chi conosce il mestiere, non regge all'esame.

Poi ritira tutto. L'ultimo paragrafo del saggio comincia con due parole inglesi lasciate in inglese, «And yet, and yet», e prosegue così: «Negare la successione temporale, negare l'io, negare l'universo astronomico, sono disperazioni apparenti e consolazioni segrete. Il nostro destino non è spaventoso perché irreale; è spaventoso perché è irreversibile e di ferro. Il tempo è la sostanza di cui sono fatto. Il tempo è un fiume che mi trascina, ma io sono il fiume; è una tigre che mi sbrana, ma io sono la tigre; è un fuoco che mi divora, ma io sono il fuoco. Il mondo, disgraziatamente, è reale; io, disgraziatamente, sono Borges».

Va notato che non ammette un errore. La confutazione resta in piedi, e Borges non ne indica una crepa. Dice un'altra cosa, e cioè che dimostrare l'irrealtà di qualcosa non è la stessa cosa che liberarsene, e che il tempo continua a fare quello che faceva prima anche dopo essere stato confutato in modo ineccepibile. È la posizione che questo libro adotta senza averla scelta: si può mostrare che una forma del tempo è costruita, storica, revocabile, e continuare a viverci dentro esattamente come prima.

Che il tempo di cui Borges parla sia un tempo a loop lo dice la struttura stessa dell'argomento, che tiene insieme un istante e un altro distante decenni facendone uno solo. Il vero soggetto della sezione, però, è la seconda parte del ragionamento: la scoperta che una forma del tempo può essere smontata senza che questo produca il minimo

effetto sulla vita di chi l'ha smontata.

Il pozzo di Murakami è la stessa cosa in forma narrativa. Nell'*Uccello che girava le viti del mondo* il protagonista scende in un pozzo asciutto alle spalle di casa, e ci resta. Non è una metafora dell'interiorità, o non soltanto: là sotto il tempo cessa di scorrere in senso proprio, si attraversano i muri, si accede alla guerra di Manciuria di quarant'anni prima come a una stanza accanto. Nel pozzo mongolo in cui il tenente Mamiya viene calato, la luce del sole raggiunge il fondo per una dozzina di secondi al giorno, e in quei secondi porta una rivelazione, un senso di unità travolgente; il resto è buio. In un episodio che il romanzo racconta come memoria di un altro, un prigioniero è calato in un pozzo mongolo e i soldati vi orinano dentro dall'alto.

Il pozzo è insieme rifugio e tomba, ed è questa ambivalenza a distinguerlo da una qualsiasi immagine di raccoglimento. Scendervi significa uscire dalla linea senza entrare in un cerchio: non si torna indietro e non si ricomincia, si smette semplicemente di avanzare, e ciò che era passato diventa raggiungibile. Chi ne risale non ha vissuto un intervallo: ha vissuto altrove.

Non sono casi isolati, e per allargare lo sguardo conviene tornare a Eliade, che nel *Mito dell'eterno ritorno* osserva come l'opera di due fra i massimi scrittori del suo tempo, Eliot e Joyce, sia percorsa «dalla nostalgia del mito dell'eterna ripetizione e, in fin dei conti, dell'abolizione del tempo». Lo scriveva nel 1949, e non poteva sapere quanto sarebbe diventato letterale.

Gödel: le curve chiuse di tipo tempo

Una precisazione va fatta subito, perché il nome che segue è già comparso in questa collana con un altro significato. Il Gödel che i lettori di *Abitare la Soglia* e di *Errare* hanno incontrato, attraverso Hofstadter e poi Penrose, è quello del teorema di incompletezza del 1931, che riguarda i sistemi formali e non il tempo. Quello di cui si parla qui è lo stesso uomo diciotto anni dopo, in tutt'altra disciplina.

Nel 1949 Gödel pubblica su «Reviews of Modern Physics» quattro pagine dal titolo scoraggiante di *Un esempio di un nuovo tipo di soluzione cosmologica delle equazioni di campo della gravitazione di Einstein*. L'osservazione da cui parte è che tutte le soluzioni cosmologiche note fino a quel momento contengono, in un certo senso, una coordinata temporale assoluta: introducono cioè di contrabbando un tempo unico e universale che le equazioni, per conto loro, non richiedono. Gödel ne costruisce una che non la contiene.

L'universo che ne risulta ha una proprietà che non ci si aspetta: ruota. Non si espande, gira, e la materia ruota rispetto alla bussola inerziale con una velocità angolare che Gödel calcola. In un universo simile accade qualcosa che nel nostro non si osserva. Se P e Q sono due punti sulla linea di universo di una particella di materia, e P precede Q, esiste una traiettoria di tipo tempo che collega P e Q sulla quale Q precede P; ed è per questo, scrive Gödel nell'elenco delle proprietà della soluzione, che «è teoricamente possibile in questi mondi viaggiare nel passato, o comunque influenzarlo». La conseguenza, enunciata poche righe dopo con la stessa assenza di enfasi, è che «un tempo assoluto non esiste».

Va detto con chiarezza che cosa Gödel non sta sostenendo, perché su questo punto la divulgazione ha fatto danni. Non sostiene che il nostro universo sia di quel tipo, ed è lui stesso a escluderlo. La luce che ci giunge dalle galassie lontane arriva spostata verso il rosso, allungata cioè nella lunghezza d'onda, ed è questo il segno che l'universo si espande; l'universo di Gödel ruota ma non si espande, e quello spostamento non lo produrrebbe. Inoltre i tempi di rotazione che si ricavano dalla sua soluzione non concordano con quanto Hubble aveva osservato nelle galassie. L'argomento è di natura diversa, ed è più forte proprio perché più modesto. Se mondi di quel genere sono soluzioni ammesse dalle equazioni di campo, allora l'obiettività dello scorrere del tempo non può essere una conseguenza di quelle equazioni. Ciò che la fisica non vieta, la fisica non può nemmeno garantire.

Quanto alla praticabilità del viaggio, i numeri la chiudono senza bisogno di argomentare. Il periodo di rotazione di quell'universo risulta di duecento miliardi di anni, e il raggio delle più piccole circonferenze di tipo tempo, cioè della curva minima che occorrerebbe percorrere per raggiungere il proprio passato, è dello stesso ordine di grandezza del raggio dell'universo statico di Einstein. Teoricamente possibile, dunque, e praticamente un viaggio su scala cosmica.

Perché tutto questo interessi un libro come il presente lo spiega Gödel stesso in un secondo scritto dello stesso anno, un saggio filosofico apparso nel volume che la Library of Living Philosophers dedicò a Einstein per il suo settantesimo compleanno; ed è Gödel stesso, in una nota all'articolo di fisica, a rimandare il lettore a quelle pagine. Là il tempo è definito «quel Qualcosa enigmatico e in sé apparentemente contraddittorio, che pare tuttavia costituire il fondamento dell'esistenza del mondo e del nostro stesso essere», e la relatività, sostiene Gödel, fornisce «una prova inequivocabile del punto di vista di quei filosofi che, allo stesso modo di Parmenide, Kant e gli idealisti

moderni, negano l'obiettività del mutamento e lo considerano un'illusione o un fenomeno dovuto al nostro modo particolare di percepire».

L'argomento sta in due passaggi. Il mutamento richiede il passare del tempo; ma l'esistenza di uno scorrimento temporale oggettivo significa, o quantomeno equivale al fatto, che «la realtà consiste in una quantità infinita di adesso che vengono all'esistenza consecutivamente». È la definizione più precisa della forma lineare che questo libro abbia incontrato, e viene da un logico che la enuncia per metterla in dubbio.

Conviene, a questo punto, prendere in prestito una distinzione che Gödel stesso richiama in nota, e che qui tornerà utile due volte. Nel 1908 il filosofo inglese John McTaggart aveva osservato che parliamo del tempo in due modi diversi e incompatibili. C'è un tempo della coscienza, fatto di passato, presente e futuro, di memoria e di attesa, in cui le posizioni cambiano continuamente: il 2026 è stato futuro, è presente, diventerà passato e poi passato remoto. E c'è un tempo della scienza, fatto di successioni e simultaneità, in cui nulla si muove: il 2025 viene prima del 2026, e lo verrà per sempre. McTaggart li chiamò serie A e serie B, e la sua tesi era che nessuna delle due, da sola, basti a spiegare che cosa il tempo sia, da cui concludeva che il tempo non è reale. La dimostrazione non ci riguarda; la distinzione sì, perché mette a fuoco che cosa esattamente Gödel toglie. Non toglie l'ordine dei fatti, che resta: toglie il passaggio, cioè la serie A.

Non è un caso che Einstein, nella lettera scritta per la morte dell'amico Besso, abbia formulato la stessa cosa in una riga rimasta celebre: «Per noi che crediamo nella fisica, la differenza fra presente, passato e futuro è solo un'illusione». Nei loro ultimi anni Einstein e Gödel passeggiavano quasi ogni giorno insieme per i viali di Princeton, e non è difficile immaginare di che cosa parlassero.

Fachinelli: i tentativi di annullare il tempo

Un giorno d'inverno del 1977, in una grande città italiana, un piccolo industriale di quarantacinque anni deve andare da un avvocato a mostrargli dei documenti relativi alla propria dichiarazione dei redditi. I documenti sono a casa sua, su uno scaffale. Sopra i documenti la moglie ha posato un settimanale, e a lui, guardando di sbieco la copertina, è parso di leggere che quel settimanale è supplemento di un quotidiano. I quotidiani escono anche la domenica, e lavorare la domenica è peccato mortale: toccare quel settimanale, dunque, è peccato mortale. Prende ugualmente i documenti, perché

l'appuntamento è preso e disdirlo lo farebbe passare per matto. Poi, uscito dallo studio dell'avvocato, procede all'annullamento.

L'annullamento consiste nel rifare a ritroso, in senso inverso, ogni azione compiuta dal momento in cui ha estratto i documenti da sotto il settimanale. Scenderà le scale voltato all'insù. Tornerà a casa facendo retromarcia con l'automobile. Salirà le proprie scale guardando all'ingiù. Arriverà infine allo scaffale e vi riporrà i documenti, esattamente nella posizione in cui si trovavano, con un gesto inverso a quello con cui li aveva presi. A quel punto l'azione peccaminosa sarà stata annullata.

Con questo caso si apre *La freccia ferma*, che Elvio Fachinelli pubblica nel 1979 e il cui sottotitolo, *Tre tentativi di annullare il tempo*, dichiara già di che cosa il libro si occupi. Vale la pena fermarsi su ciò che quell'uomo sta facendo, perché non è una metafora del tempo che si richiude: è un uomo che percorre il tempo all'indietro con il proprio corpo, scale comprese. In tutto questo libro, fra confutazioni idealiste e universi rotanti, non si troverà nulla di altrettanto letterale.

Fachinelli, che era psicoanalista e che in premessa dichiara di voler fare a meno del gergo della disciplina, non si ferma al caso clinico. Osserva che l'alternanza di «ora» e «non ora» che governa la vita del suo paziente implica un tempo non cumulativo, in cui il presente precipita nel nulla e si rigenera senza che intervengano il carico del passato e la tensione del futuro; e a quel punto nomina, senza cercarla, la coppia che dà il titolo a questo volume. È «un tempo ciclico, non lineare: una ruota del tempo, insomma, anziché una freccia».

Quella ruota, continua Fachinelli, è il tempo delle civiltà arcaiche di tipo agricolo e pastorale, quelle di cui si è parlato nella seconda parte di questo libro. Là la morte e la rigenerazione del mondo non sono eventi simbolici ma reali, e la loro regolarità va assicurata nel modo più rigoroso attraverso il rituale. Là ogni azione significativa cerca un modello mitico che la fondi, tanto che quella vita è stata definita «una vita per citazioni»: si agisce, dice una formula che Fachinelli riporta, «come il torero che fa un passo indietro prima di colpire».

Ecco perché questo libro sta al centro della parte che state leggendo. L'uomo che ogni sera rifà i propri gesti all'incontrario e la società che ripete il gesto archetipico compiono la stessa operazione: sottraggono l'evento all'accadere puro e semplice riferendolo a qualcosa che lo preceda e lo giustifichi. La differenza non è di natura, ed è per questo che il libro le tratta insieme. È di solitudine. Il secondo ha un rito

condiviso, il primo no; e la stessa operazione, condivisa, si chiama cultura, e compiuta da soli si chiama malattia.

Sullo sfondo, citato ma non esposto, resta Freud, che in *Al di là del principio di piacere* aveva descritto la coazione a ripetere osservando che il paziente il quale non riesce a ricordare è condannato a rimettere in scena. È la formula più breve del loop psichico: ciò che non diventa passato continua ad accadere.

Il loop come genere: la cultura di massa scopre la ripetizione

Nel 1993 esce un film in cui un uomo si sveglia ogni mattina nello stesso giorno. *Ricomincio da capo* fu un successo di pubblico, ma nessuno lo prese sul serio come idea sul tempo, essendo una commedia con una marmotta; trent'anni dopo il suo meccanismo è diventato una forma narrativa autonoma, con proprie regole e propri esperti, e il giorno che si ripete è un genere come il giallo o il western.

La discendenza è vasta e si è specializzata. Ci sono le versioni in cui il ciclo va spezzato risolvendo un enigma, quelle in cui va accettato, quelle in cui il protagonista muore a ogni giro e ricomincia con la memoria intatta, come in *Russian Doll*, che porta la formula in un registro cupo. E c'è soprattutto il videogioco, dove il ricominciare non è il tema ma la grammatica: si muore, si riparte dal punto di salvataggio, si ripete il passaggio conoscendo ormai le mosse dell'avversario, e nessuno considera questo un artificio narrativo, perché è semplicemente il modo in cui quei giochi funzionano. Un'intera generazione ha imparato che il tempo si può rigiocare prima di avere letto Nietzsche.

La domanda pertinente non è come funzioni il racconto a loop, ma perché sia nato adesso. Mark Fisher ha proposto una risposta che vale la pena riferire, e che ruota attorno a un'espressione che riprende da Franco Berardi: la lenta cancellazione del futuro. La sua osservazione di partenza è che la cultura contemporanea ha smesso di produrre rotture. È arduo credere, scrive, che il prossimo anno esca un disco paragonabile a quelli che scandirono i decenni passati, ed è ancora più arduo aspettarsi innovazioni del genere di quelle portate dai Beatles o dalla disco music. Quello che resta è la rielaborazione di un archivio: citazione, revival, remix, e una sensazione che Fisher descrive con esattezza e che chiunque riconoscerà, «la sensazione di essere arrivati tardi, di vivere dopo l'età dell'oro».

Se questa diagnosi è giusta, il genere del loop non è un vezzo di

sceneggiatori. È la forma narrativa che una cultura si dà quando non si attende più nulla dal futuro. Una storia lineare ha bisogno che il futuro porti qualcosa che il passato non conteneva; se quella fiducia viene meno, la storia non può che tornare al proprio inizio. Il giorno che si ripete non è un'invenzione fantastica: è il realismo di un'epoca che non riesce più a immaginare il proprio domani come diverso dal proprio oggi.

Il tempo dell'algoritmo: il feed che non finisce

Le forme del tempo di cui questo libro si è occupato finora hanno avuto testi, autori, secoli. L'ultima ha un'interfaccia, e la si tiene in mano diverse ore al giorno.

Lo scorrimento infinito, che è oggi il modo prevalente in cui si consuma informazione sul pianeta, ha una proprietà che merita di essere enunciata con precisione: non ha una fine. Non nel senso che sia molto lungo, ma nel senso che la fine non è prevista dal dispositivo. Un giornale finisce, un libro finisce, perfino un palinsesto televisivo finiva, e finendo restituiva chi lo aveva consumato a un tempo diverso dal proprio. Il feed no. Arrivati in fondo, in fondo c'è altro, e ciò che si trova non è il seguito ma un altro inizio.

Questa forma non è la linea, perché non porta da nessuna parte e non ha un compimento verso cui tendere. E non è il cerchio, perché non ritorna: ciò che scorre non è mai lo stesso, non c'è ricorrenza, non c'è stagione, non c'è rito. È un presente che si rigenera senza accumularsi, ed è la definizione più esatta di loop che questo libro possa offrire, perché è l'unica che il lettore può verificare adesso, posando queste pagine e prendendo in mano il telefono.

Jonathan Crary ha dato a questa condizione il nome che ormai la designa. «Aperto ventiquattro ore su ventiquattro, sette giorni su sette», scrive, «è il mantra del capitalismo contemporaneo, l'ideale perverso di una vita senza pause, attivata in qualsiasi momento del giorno o della notte, in una sorta di condizione di veglia globale.» E ne trae la formula che qui serve: «viviamo in un non tempo interminabile». Non un tempo lungo, dunque, ma un tempo che ha smesso di avere articolazioni. La sua osservazione più acuta riguarda il sonno, che identifica come l'ultima frontiera non ancora colonizzata, l'unico intervallo che resiste perché non produce e non consuma; e non è un caso che sia diventato l'oggetto di un mercato di dispositivi che promettono di misurarlo, ottimizzarlo, ridurlo.

Il sociologo tedesco Hartmut Rosa, che ha dedicato i suoi libri

all'accelerazione come tratto costitutivo della modernità, aggiunge il paradosso che completa il quadro. Ci si aspetterebbe che un'epoca tanto accelerata fosse un'epoca di cambiamenti rapidi, e invece nelle società tardomoderne si diffonde la percezione opposta, quella per cui nessun cambiamento reale sia più possibile, malgrado l'apparenza di contingenza totale e di apertura illimitata al futuro. Rosa chiama questa condizione con un'espressione che vale la pena conservare, la paura della stasi assoluta ad alta velocità, e ne rintraccia i sintomi culturali dall'accidia e dalla malinconia fino alle forme contemporanee di depressione. Movimento senza direzione: è la definizione del loop, e Rosa la fornisce senza usare la parola.

Conviene, a questo punto, tornare all'inizio di questo libro. Rosa scrive che «la modernità classica è iniziata quando il mutamento sociale è stato abbastanza veloce da far sì che gli attori sociali notassero che il passato era diverso dal presente e potessero aspettarsi che diverso sarebbe stato anche il futuro. Allora la storia sembrava avere una direzione». È la tesi di Koselleck, riformulata da chi studia il presente invece del Cinquecento: lo spazio di esperienza e l'orizzonte di aspettativa si erano divaricati, e da quella divaricazione era nata la linea.

Adesso i due si sono richiusi l'uno sull'altro. Ciò che ci attendiamo dai prossimi dieci anni somiglia molto a ciò che abbiamo vissuto negli ultimi dieci, e la differenza fra passato e futuro, che secondo Koselleck è la sostanza stessa del tempo storico, si è assottigliata fino a diventare quasi impercettibile. La freccia della prima parte di questo libro e il feed di quest'ultima non sono due argomenti diversi. Sono la stessa struttura vista in due momenti, prima quando si è aperta e poi quando si è richiusa.

Va aggiunto, per correttezza, che di questa chiusura circolano letture assai diverse. C'è chi la descrive come una perdita del passato più che del futuro, e sostiene che l'Occidente abbia smarrito il legame con la propria storia: Frank Furedi ha scritto in questo senso un libro combattivo, che appartiene però alle guerre culturali più che alla storia delle idee, e che qui vale come sintomo di un clima piuttosto che come spiegazione. Della nostalgia come programma politico questa collana si è del resto già occupata in *Il Futuro Non Vota*, e dello spazio digitale in *Errare* e in *La Piazza Privata*; il tema di queste pagine non è né la proprietà di quello spazio né la sua geografia, ma la forma di tempo che lo governa.

Con questo la terza parte si chiude, e conviene dire dove ci ha portati. Il loop non è una curiosità né una variante esotica del tempo altrui: è

la forma in cui, in questo momento, la maggior parte di noi trascorre la maggior parte delle proprie ore di veglia, e nessuno l'ha scelta. Resta da capire che cosa si possa fare, vivendola.

Parte Quarta: Abitare il tempo senza una sola freccia

Kant: il tempo non è una cosa, è una forma

Nelle prime pagine della *Critica della ragion pura*, pubblicata nel 1781 e rivista nel 1787, Kant dedica poche pagine a una domanda che sembra marginale e non lo è: di che genere di cosa stiamo parlando quando parliamo del tempo. La risposta che dà non risponde alla domanda da cui questo libro è partito, se cioè il tempo sia una linea, un cerchio o qualcos'altro. La dichiara mal posta.

L'argomento sta in un periodo solo, e conviene leggerlo con attenzione perché la dimostrazione è tutta nella sua simmetria. «Il tempo è una rappresentazione necessaria», scrive Kant, «che si trova a fondamento di tutte le intuizioni. Rispetto ai fenomeni in generale, non è possibile sopprimere il tempo come tale, mentre è possibilissimo toglier via tutti i fenomeni dal tempo.»

Si provi a fare l'esperimento, che non richiede strumenti. Immaginare un tempo vuoto è possibile: una durata in cui non accade nulla, in cui non c'è materia, né luce, né suono. Immaginare un evento che accada fuori dal tempo, invece, non è possibile, e non perché sia difficile: è che l'operazione non riesce nemmeno a cominciare, perché accadere significa già accadere in un momento. I fenomeni, conclude Kant, «possono tutti dileguare, ma il tempo come tale, in quanto condizione universale della loro possibilità, non può essere soppresso».

Se le cose stanno così, il tempo non è una delle cose che si trovano nel mondo insieme alle altre. È ciò che rende possibile che ci sia un mondo percepibile, e sta dalla parte di chi percepisce, non di ciò che viene percepito. Kant lo dice con una formula che vale la pena imparare: «il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno».

Qui si vede che cosa questo comporti per la questione che ci occupa da tre parti di libro. Se il tempo è la forma dell'esperienza e non un oggetto dell'esperienza, allora domandare quale delle tre forme sia quella vera equivale a domandare di che colore sia la vista. La domanda ha una sintassi corretta e nessuna risposta possibile, perché applica alla condizione della percezione una categoria che vale soltanto per ciò che viene percepito. La domanda giusta, l'unica che resti in piedi, è un'altra: quale forma stiamo usando, e con quali

conseguenze.

Va aggiunto che questa non è una novità assoluta nella storia di cui ci stiamo occupando, ma il compimento di un movimento cominciato molto prima. Agostino, nel libro undicesimo delle *Confessioni*, aveva già tolto il tempo dal cielo e lo aveva portato dentro l'anima, dicendo che è là che lo misuriamo. Ma nell'anima di Agostino il tempo sta ancora come un contenuto, qualcosa che l'anima ospita e conta; in Kant non è più un contenuto, è la struttura stessa entro cui qualunque contenuto può presentarsi. Fra le due posizioni corrono quattordici secoli, e la seconda è la prima portata alle sue conseguenze.

Deleuze, in quattro lezioni dedicate proprio a questo punto, ha osservato che la mossa di Kant consiste nel liberare il tempo dalla sua antica subordinazione al movimento. Prima di lui il tempo era la misura di qualcosa che si muove, il numero del moto secondo il prima e il poi, come voleva Aristotele; dopo di lui il movimento è una delle cose che accadono nel tempo, e il tempo non dipende da nulla. Deleuze usa per descrivere questo capovolgimento la frase di Amleto sul tempo uscito dai cardini, e per una volta la citazione shakespeariana non è un ornamento: il tempo, sganciato da ciò che misurava, resta senza appoggio e diventa la condizione di tutto il resto.

Bergson: la durata contro l'orologio

Nell'anno accademico 1902-1903 Henri Bergson tiene al Collège de France un corso che intitola *Storia dell'idea di tempo*, e che resterà inedito per più di un secolo. Sono appunti presi dagli uditori, non un'opera licenziata dall'autore, e vanno letti con la cautela che il genere impone; ma l'impianto è dichiarato in apertura, quando Bergson annuncia che seguirà «quest'idea del tempo attraverso la storia dei sistemi».

Non è dunque un'esposizione della propria dottrina. È Bergson che ripercorre da Platone a Kant il modo in cui la filosofia ha pensato il tempo, per mostrare in quale punto lo abbia smarrito; il che ne fa, incidentalmente, un precedente diretto del libro che state leggendo.

Il punto in cui la tradizione lo smarrisce, secondo lui, è quello in cui confonde la successione con la simultaneità, e lo fa a vantaggio di una certa teoria della causalità: se si vuole che gli effetti seguano dalle cause con necessità, conviene che il tempo sia una serie di posizioni ordinate più che un flusso, perché una serie di posizioni si può percorrere avanti e indietro con il ragionamento, e un flusso no. Il

prezzo di quella comodità è la negazione, sono parole di Bergson, della natura spontanea del tempo.

Quello che ne risulta è ciò che Bergson chiama tempo spazializzato, ed è il tempo con cui tutti noi facciamo i conti ogni giorno. Un'ora è lunga quanto un'altra ora, un anno sta a un altro anno come un metro sta a un altro metro, e la giornata si può dividere in caselle e riempirle. Per ottenere questo risultato, però, abbiamo dovuto disporre i momenti l'uno accanto all'altro, esterni fra loro come le tacche su un righello; e disporre le cose l'una accanto all'altra è ciò che si fa nello spazio, non nel tempo. Un'ora così concepita non è un'ora vissuta: è un segmento a cui abbiamo dato un nome temporale.

Ciò che va perduto in questa operazione è quella che Bergson chiama durata. La durata è il tempo prima che venga disteso sul righello: un flusso in cui i momenti non stanno l'uno accanto all'altro ma l'uno dentro l'altro, in cui nulla è uguale a nulla e non c'è dunque niente da misurare. Un'ora di attesa e un'ora di conversazione non sono la stessa quantità riempita di contenuti diversi. Sono due cose differenti, e dire che durano entrambe sessanta minuti è vero soltanto sul righello.

Chi ha letto la prima parte di questo libro riconoscerà qui, a distanza di quindici secoli, l'esempio del canto di Agostino: chi canta non attraversa il tempo, lo produce, travasando l'attesa in memoria attraverso un'attenzione sempre presente, e quel travaso non ha unità di misura. Fra Agostino e Bergson sta Husserl, che agli stessi anni del corso al Collège lavorava a descrivere le due estremità di quel travaso, chiamandole ritenzione e protensione, e che merita almeno di essere nominato per non lasciare credere che si tratti di un'intuizione isolata.

Heidegger: la temporalità e l'essere-per-la-morte

Resta un conto in sospeso. Nella prima parte di questo libro la freccia del tempo si era rivelata priva del fondamento che le attribuivamo: non viene dalla fisica, che la riduce a un fatto statistico dipendente dalle condizioni iniziali dell'universo, e non viene dalla natura, perché è nata in un luogo e in un momento precisi. Eppure la direzione del tempo resta, per ciascuno di noi, la cosa più certa che ci sia. Da dove viene, se non viene da fuori?

La risposta di *Essere e tempo* è che viene da dentro, e che ha un nome. Heidegger osserva che l'esistenza umana, finché dura, è sempre incompleta: c'è sempre qualcosa che non è ancora stato, qualcosa che manca. Ma fra le cose che mancano c'è anche la fine, e la fine dell'essere-nel-mondo è la morte. Non un evento che si aggiunge alla

vita all'ultimo momento, dunque, bensì una possibilità che la accompagna dal principio e la struttura per intero.

Il modo in cui Heidegger la formula merita di essere riportato: «La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci incombe a sé stesso nel suo poter-essere più proprio. […] La morte è per l'Esserci la possibilità di non-poter-più-esserci».

Due cose vanno notate. La prima è che questa possibilità è incedibile: nessuno può morire al posto di un altro, e nessuno può sottrarsi al proprio morire delegandolo. È il punto in cui l'esistenza è più propria e meno sostituibile. La seconda è che, essendo certa nel se e indeterminata nel quando, quella possibilità non funziona come una scadenza segnata sul calendario, ma come una direzione permanente: tutto ciò che faccio lo faccio a partire da un tempo che non è illimitato, e questo dà al mio esistere un orientamento che nessuna legge fisica potrebbe dargli.

La freccia della prima parte torna così con un fondamento diverso, e conviene misurare la distanza. Là la direzione veniva dall'aumento dell'entropia o dal disegno della provvidenza, cioè da qualcosa che sta fuori di noi e a cui siamo sottoposti. Qui viene dalla struttura di ciò che siamo, e non c'è nulla, fuori, che la sostenga. Il tempo lineare non è più una proprietà del mondo. È il modo in cui un essere mortale non può non stare al mondo.

Su Heidegger ci si potrebbe dilungare, e in un altro volume di questa collana lo si è già incontrato a proposito dell'erranza; qui basta questo, e conviene fermarsi, perché la sua prosa ha il difetto di attirare a sé chiunque le si avvicini.

Dōgen e Ted Chiang: l'istante intero e la vita già conosciuta

Nel giapponese corrente esisteva, e in parte esiste ancora, un'espressione dall'origine schiettamente commerciale. *Uji* si compone di due caratteri, *u* che significa avere e *ji* che significa quando, e serviva a dire cose come «ti pago quando li ho», riferito al denaro. Da quel «quando ce li ho» si passa facilmente a «a volte», ed è in questo senso che l'espressione circolava nei testi buddisti e zen: nei *Detti di Linji*, per esempio, i quattro modi in cui il maestro guida il discepolo sono introdotti ciascuno da un «a volte».

Vale la pena tenerlo a mente, perché la formulazione più radicale che

la letteratura mondiale abbia prodotto sul rapporto fra tempo ed essere è costruita su un modo di dire che riguarda quando si hanno i soldi in tasca. E non è una curiosità etimologica: avere qualcosa e trovarsi in un certo momento sono, dentro quella parola, la medesima operazione, ed è esattamente lì che Dōgen farà leva.

Nel Duecento il maestro zen Dōgen dedica a quella parola un capitolo del suo *Shōbōgenzō*, e lo apre con alcuni versi che riprende da un antico maestro, Yakusan Igen. «A volte ci troviamo sulla cima del picco più alto, a volte ci muoviamo sul fondo del più profondo oceano, a volte tre teste e otto braccia, a volte un bastone o uno scacciamosche, a volte un pilastro esterno o una lanterna in pietra.» Chi legge in giapponese non trova, in queste righe, niente di strano: sono elencate situazioni, e ciascuna è introdotta dal solito «a volte».

Poi Dōgen rilegge quello stesso «a volte» spezzandolo nei suoi due caratteri, e ciò che era un avverbio diventa una tesi. «In questa espressione a volte, il tempo è già solo esistenza, e tutta l'esistenza è tempo. Il corpo dorato di sedici piedi è il tempo stesso. Siccome è tempo, ha la splendente luminosità del tempo. Dobbiamo apprenderlo come le dodici ore di oggi.»

Conviene rileggere le due citazioni una dopo l'altra, perché quanto accade fra l'una e l'altra è visibile senza bisogno di spiegazioni. Nella prima, «a volte» significa a volte. Nella seconda, le stesse due sillabe significano che l'essere e il tempo sono la medesima cosa. Dōgen non ha aggiunto un ragionamento: ha forzato una parola, e la forzatura è la sua dimostrazione. In un libro sulle forme del tempo, un passo in cui la forma della frase coincide con quella dell'argomento vale più di qualunque commento.

La conseguenza, Dōgen la enuncia altrove nello stesso capitolo, e suona così: «Anche la montagna è tempo; anche il mare è tempo. Se essi non fossero il tempo, non ci sarebbero neanche nessuna montagna e nessun mare». Non che la montagna stia nel tempo, dunque, come un oggetto in una scatola: la montagna è tempo. Aldo Tollini, che ha tradotto in italiano altri capitoli dello *Shōbōgenzō*, rende il termine con «essere/tempo», la barra a segnare che i due elementi non si lasciano separare, e chiarisce che secondo Dōgen ogni fenomeno «è esso stesso il suo tempo intero».

Qui sta il perno di questa parte del libro, ed è un contrasto e non un accordo. Per Bergson, che abbiamo letto due sezioni fa, la durata è continuità che non si lascia segmentare, e segmentarla è tradirla. Per Dōgen ogni istante è invece già intero, compiuto, e non ha bisogno di

continuità alcuna: l'impermanenza non è il fluire di una cosa attraverso momenti diversi, ma l'insieme di quelle che Tollini chiama posizioni dharmiche, in cui ciascun attimo è insieme passaggio e compiutezza. Sono due modi opposti di sottrarre il tempo all'orologio, e questo libro non deve sceglierne uno.

Sul passaggio, del resto, Dōgen dice qualcosa che vale la pena riportare per intero, perché è la formulazione più netta che si troverà in queste pagine. «Non dovete intendere passaggio come il vento e la pioggia che vanno a est e a ovest. Passaggio è, per esempio, come la primavera; in primavera ci sono diverse cose che appaiono, questo si chiama passaggio. Dovreste imparare che passa senza che ci sia nessuna cosa al di fuori. Per esempio, il passaggio della primavera passa necessariamente attraverso la primavera.» Il passare non è un moto dentro un contenitore esterno. La primavera non attraversa il tempo: la primavera passa attraverso sé stessa.

C'è infine, in questa posizione, un elemento che il sottotitolo di questo libro non nomina e che pure gli appartiene. Come chiarisce Seijun Ishii, studioso dell'università di Komazawa, per Dōgen non esiste un tempo standard applicabile in modo uniforme a tutte le esistenze, ma un tempo inerente posseduto da ciascuna, attraverso il quale ciascuna manifesta il proprio modo di essere. Il crisantemo ha il suo tempo, il pino ha il suo. Non una forma del tempo, dunque, ma un tempo per ciascun essere: una posizione che nessuna delle tre che danno il titolo a questo libro riesce a contenere, e che torneremo a raccogliere fra poche pagine.

Ottocento anni più tardi uno scrittore americano di racconti ha messo in scena la stessa idea. In «Storia della tua vita», che Ted Chiang pubblica nel 1998, una linguista impara la lingua di una specie aliena e, imparandola, ne acquisisce il modo di percepire. Gli eptapodi hanno sette occhi disposti ad anello attorno al corpo e non si voltano mai, perché, osserva la protagonista, «con occhi da tutte le parti, ogni direzione avrebbe potuto essere avanti». La forma del corpo è la forma della percezione, e la loro lingua scritta non procede da sinistra a destra ma si dispone tutta insieme, come una figura che si coglie in un colpo solo.

Chi impara quella lingua smette di attraversare il tempo e comincia a vederlo per intero, futuro compreso. Il racconto pone allora la domanda che rende il caso più interessante di qualunque metafora: che cosa accade a chi conosce il proprio futuro? «E se l'esperienza di conoscere il futuro avesse cambiato una persona?», si chiede la protagonista. «Se la conoscenza del futuro provocasse un senso di

necessità, un senso di obbligo ad agire esattamente come si sa che si agirà?» E più avanti conclude: «La conoscenza del futuro è incompatibile con il libero arbitrio. Quel che mi rendeva possibile esercitare la mia libertà di scelta mi impediva allo stesso tempo di conoscere il futuro. D'altra parte, ora che conosco il futuro, non agirei mai in contrasto con quel futuro».

Il racconto è la storia di una madre che sa già come finirà la vita della figlia che non ha ancora avuto, e che sceglie di averla ugualmente, e di viverne ogni momento sapendo. Non è rassegnazione, e non è nemmeno accettazione nel senso consolatorio del termine: è un modo diverso di stare in rapporto con l'intero. Il tredicesimo secolo giapponese e la fantascienza americana della fine del Novecento, per vie che non hanno niente in comune, dicono la stessa cosa, e cioè che il tempo non è una sequenza da percorrere.

Una precisazione, per finire, che serve a evitare un fraintendimento diffuso. Ishii mette in guardia contro la lettura corrente di un altro termine di Dōgen, *zengosaidan*, la discontinuità fra il prima e il dopo, che viene di solito intesa come «questo momento presente, sconnesso dal prima e dal dopo». Non significa questo, e la differenza conta: significa che il modo di essere attuale si mantiene e si sviluppa in modo indipendente. È la lettura sbagliata a produrre lo slogan sul vivere il momento presente che circola ovunque, e che di Dōgen non ha quasi nulla.

Routine, rituale, meditazione: pratiche che sospendono la freccia

Tutto quello che precede riguarda ciò che si pensa del tempo. Resta la domanda su che cosa se ne faccia, e va posta perché le forme del tempo non sono soltanto teorie: sono anche cose che si fanno con il corpo e con la giornata, e che chiunque pratica senza averle mai chiamate così.

Si prenda la routine, di cui si parla quasi sempre male. Fare le stesse cose negli stessi momenti passa per il contrario di una vita piena, e la si contrappone abitualmente all'imprevisto, alla varietà, all'occasione da cogliere. Eppure una routine fa esattamente ciò che nella seconda parte di questo libro abbiamo visto fare al rito: sottrae una porzione della giornata all'accadere puro e semplice e le dà una collocazione. Il caffè della mattina alla stessa ora non è tempo perduto; è tempo che non ha bisogno di essere deciso, ed è l'unica specie di tempo che non consuma chi lo vive.

Il rituale, in senso proprio, fa qualcosa di più. Ha un inizio e una fine dichiarati, e in questo si distingue tanto dalla linea, che non finisce mai perché ogni traguardo ne apre un altro, quanto dal feed, che non finisce per costruzione. Che sia religioso o laico, un rito è una porzione di tempo con dei bordi; e i bordi sono precisamente ciò di cui la terza parte di questo libro ha registrato la scomparsa.

Quanto alla meditazione, l'osservazione pertinente è più modesta di quelle che di solito la accompagnano. Chi si siede e smette di fare non ottiene la sospensione del tempo, e chi promette quel risultato vende qualcosa. Ottiene però una cosa verificabile, e cioè che il tempo smette per un poco di essere impiegato. È l'unica attività umana definita dal non produrre nulla, e questa è la ragione per cui, in una cultura che misura le ore in ciò che rendono, risulta incomprensibile o dev'essere giustificata con i suoi benefici collaterali sulla concentrazione e sulla pressione sanguigna.

Su questo terreno vale la pena riferire i dialoghi che Jiddu Krishnamurti tenne con il fisico David Bohm, raccolti in un volume il cui titolo, *Dove il tempo finisce*, dice già la direzione. La tesi che vi ricorre è che il tempo psicologico, quello del diventare, del migliorarsi, del rimandare a domani ciò che si è, sia la radice del conflitto umano; e che l'unico modo di uscirne non sia impiegare meglio il tempo, ma vedere che quella particolare specie di tempo è una costruzione del pensiero. È una posizione radicale, e questa collana l'ha già incontrata altrove, in un volume dedicato alla coscienza; qui basti averla registrata come il punto estremo verso cui la sezione tende.

Fra tutte queste pratiche ce n'è una che questa collana ha già esaminato per intero, ed è il silenzio: *La Stanza di Pascal* ne ha fatto una delle quattro condizioni dell'abitare sé stessi. Vale la pena aggiungere qui solo ciò che riguarda il tempo, e cioè che il silenzio non è una quantità di tempo vuota, ma un tempo che non viene riempito, il che è un'altra cosa. La differenza fra le due, chiunque l'abbia provata la conosce.

La posizione di questo libro: tre forme, nessuna vera

È tempo di dire dove tutto questo abbia condotto, e la posizione che segue è la sola cosa in questo libro che non venga da nessun autore.

Nessuna delle tre forme di cui abbiamo trattato descrive il tempo come è fatto. Non perché siano tutte e tre sbagliate, ma perché nessuna forma può farlo: descrivere il tempo come è fatto

richiederebbe di osservarlo da una posizione che nessun osservatore può occupare, e la questione è stata posta nelle prime pagine di questo libro senza che nulla, nel frattempo, l'abbia sciolta.

Sono invece tre strumenti, e come tutti gli strumenti funzionano bene in certe circostanze e male in altre. La linea è indispensabile per fare un progetto, per rispondere di una promessa, per riconoscere che ciò che è accaduto a un popolo non accadrà una seconda volta e va perciò ricordato con esattezza. Il cerchio è indispensabile per attraversare un lutto, per coltivare un campo, per capire che ciò che si sta vivendo è una fase e non uno stato definitivo. Il loop descrive con precisione ciò che accade quando una vita, o una cultura, smette di attendersi qualcosa e comincia a girare su sé stessa, e serve a riconoscerlo quando succede.

L'errore, dunque, non è sceglierne una. È dimenticare che si sta scegliendo. Chi vive interamente nella linea consuma ogni presente come mezzo per un futuro che, quando arriva, è già a sua volta un mezzo. Chi vive interamente nel cerchio non riconosce ciò che accade una volta sola, e alla lunga non riconosce le persone, che accadono una volta sola. Chi resta nel loop scambia il movimento per direzione e può passarci degli anni senza accorgersene, perché dall'interno le due cose si somigliano.

Che la domanda iniziale sia mal posta lo abbiamo del resto sentito dire due volte in questa parte del libro, e da due direzioni opposte. Kant lo sostiene dal lato di chi guarda: il tempo è la forma dell'esperienza e non un oggetto dell'esperienza, dunque chiedere che forma abbia in sé è come chiedere di che colore sia la vista. Dōgen lo sostiene dal lato di ciò che è guardato: non esiste un tempo unico e uniforme del quale si possa chiedere che forma abbia, perché ciascun essere ha il proprio, e il crisantemo e il pino non stanno nello stesso tempo.

Come metafisiche sono inconciliabili, e non c'è modo di tenerle insieme senza fare un torto a entrambe. Come diagnosi arrivano allo stesso punto, e questo libro non chiede loro di più. Che due strade incompatibili conducano alla medesima conclusione è una circostanza che vale la pena registrare, e che è meglio non affrettarsi a spiegare: non una sintesi, ma due vie che restano due.

Epilogo: La spirale che non si chiude

La figura è comparsa una prima volta a metà di questo libro, e senza essere nominata. Vico, alla fine della *Scienza nuova*, annunciava di aver mostrato come si corrispondano «con maravigliosa acconcezza i tempi barbari primi e i tempi barbari ritornati». Si corrispondono, aveva scritto: non coincidono. Per una forma che ripassa dagli stessi luoghi senza tornare allo stesso punto il titolo di questo libro non ha una parola, ma esiste un disegno che tutti riconoscono.

La spirale avanza e ritorna nello stesso movimento. Chi la percorre passa e ripassa sopra i medesimi punti del piano e non si trova mai due volte alla stessa altezza. Non è un cerchio, perché non si chiude. Non è una linea, perché torna.

Conviene però dire subito che cosa non sia, perché la tentazione di leggerla come una conciliazione è forte ed è sbagliata. La spirale non è la sintesi delle tre forme che abbiamo attraversato, e non è il loro superamento. Chi la percorre continua a fare i conti con una direzione che non può invertire, con ricorrenze che si ripresentano, e con lunghi tratti in cui gira senza avanzare di un millimetro. Le tre forme restano tutte in campo. La spirale dice soltanto che il fatto di ritornare e il fatto di procedere non si escludono a vicenda, il che è meno di una soluzione e più di un compromesso.

C'è un passaggio che avevamo lasciato in sospeso nella prima parte, ed è il momento di riprenderlo. Hegel, arrivato in fondo alla sua linea, scriveva che per lo Spirito «nulla del passato è perduto, perché l'Idea è sempre presente; lo Spirito è immortale, per esso non c'è passato né futuro, ma un adesso essenziale». Il filosofo che aveva disposto i popoli lungo una freccia, giunto al termine, trova un presente che contiene tutti i gradi precedenti. Non è la sua linea, e non è nemmeno un cerchio: è ciò che si ottiene quando una linea, invece di fuggire in avanti, si avvolge portandosi dietro tutto quello che ha attraversato.

Nemmeno questa figura, però, promette un progresso. Eliade, nel 1949, prevedeva che più il terrore della storia si fosse aggravato, più le filosofie storicistiche avrebbero perso credito, fino a una possibile umanità che per sopravvivere smettesse di fare storia e tornasse a ripetere gesti prescritti. Una spirale si può percorrere anche verso il basso, e nulla, nella sua forma, stabilisce da che parte si stia andando.

Torniamo, per finire, ai due sentimenti da cui questo libro è partito. Il primo era di essere rimasti sempre gli stessi, come se il tempo non

fosse passato. Il secondo era che il tempo passi ogni anno più in fretta. Sono incompatibili, e sono entrambi veri, e ora si vede perché possano esserlo. Su una spirale si ripassa davvero sopra i medesimi punti, e la sensazione di non essere cambiati è esatta; e tuttavia non si è mai alla stessa altezza, e la sensazione che qualcosa sia trascorso è altrettanto esatta. Nessuna delle due percezioni sbaglia. Sbagliava la domanda che chiedeva quale delle due fosse quella giusta.

Restava, di quel prologo, la sveglia. Il ragazzo che l'aveva dipinta di rosso vi aveva scritto sopra che il tempo è una prigione, dalla quale invitava a evadere. Un'evasione richiede però un muro e un fuori, e in queste pagine non si è trovato né l'uno né l'altro: nessun osservatore può collocarsi fuori dal tempo, e la ricerca di quel punto è finita esattamente dove era cominciata.

Quello che si è trovato è una figura che non si chiude. Non è la stessa cosa della libertà, e sarebbe disonesto farla passare per tale. Ma vale la pena di osservare che una spirale, oltre a non avere una fine, non ha nemmeno le pareti.

Testi di riferimento

Il tempo interiore e la sua forma

Agostino d'Ippona, *Confessioni* (Confessiones), 397-400
Immanuel Kant, *Critica della ragion pura* (Kritik der reinen Vernunft), 1781
Gilles Deleuze, *Fuori dai cardini del tempo. Lezioni su Kant* (Sur Kant), 1978
Edmund Husserl, *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins), 1928
Henri Bergson, *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903* (Histoire de l'idée de temps), 1902-1903
Henri Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (Essai sur les données immédiates de la conscience), 1889
Martin Heidegger, *Essere e tempo* (Sein und Zeit), 1927

Tempo lineare, storia e progresso

Agostino d'Ippona, *La città di Dio* (De civitate Dei), 413-426
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte), 1837
Karl Löwith, *Significato e fine della storia* (Meaning in History), 1949
Reinhart Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (Vergangene Zukunft), 1979

Entropia, misura del tempo, calendari

Arthur Eddington, *La natura del mondo fisico* (The Nature of the Physical World), 1928
Guido Tonelli, *Tempo. Il sogno di uccidere Chrónos*, 2021
Joseph Mazur, *Storia del tempo. Misurare il tempo da Zenone alla fisica quantistica* (The Clock Mirage), 2020

Tempo ciclico e ritorno

Mircea Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione* (Le Mythe de l'éternel retour), 1949
Mircea Eliade, *Il sacro e il profano* (Das Heilige und das Profane), 1957
I Ching, trad. Richard Wilhelm, *I King, il libro dei mutamenti*, IX sec. a.C. (ed. Wilhelm 1924)
Giambattista Vico, *Scienza nuova*, 1725, e *Scienza nuova seconda*, 1730 e 1744

Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza* (Die fröhliche Wissenschaft), 1882
Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (Also sprach Zarathustra), 1883-1885

Loop letterari

Jorge Luis Borges, *Altre inquisizioni* (Otras inquisiciones), 1952
Haruki Murakami, *L'uccello che girava le viti del mondo* (Nejimakidori kuronikuru), 1994-1995
Ted Chiang, *Storie della tua vita* (Stories of Your Life and Others), 2002
Alan Lightman, *I sogni di Einstein* (Einstein's Dreams), 1992

Loop fisici e logici

Kurt Gödel, *Una nota sui rapporti fra la teoria della relatività e la filosofia idealista* (A Remark About the Relationship Between Relativity Theory and Idealistic Philosophy), 1949
Kurt Gödel, *An Example of a New Type of Cosmological Solution of Einstein's Field Equations of Gravitation*, 1949
John M.E. McTaggart, *L'irrealtà del tempo* (The Unreality of Time), 1908
Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'eterna ghirlanda brillante* (Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid), 1979

Il tempo annullato

Elvio Fachinelli, *La freccia ferma. Tre tentativi di annullare il tempo*, 1979
Sigmund Freud, *Al di là del principio di piacere* (Jenseits des Lustprinzips), 1920

Ripetizione, accelerazione, presente perpetuo

Mark Fisher, *Spettri della mia vita* (Ghosts of My Life), 2014
Jonathan Crary, *24/7. Il capitalismo all'assalto del sonno* (24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep), 2013
Hartmut Rosa, *Accelerazione e alienazione* (Beschleunigung und Entfremdung), 2013
Frank Furedi, *La guerra contro il passato* (The War Against the Past), 2024

Il cinema e la serialità

Harold Ramis (regia), *Ricomincio da capo* (Groundhog Day), film, 1993

Natasha Lyonne, Leslye Headland e Amy Poehler (ideatrici), *Russian Doll*, serie televisiva, 2019

Il tempo dello zen

Dōgen, *Uji* (Essere-Tempo), in *Shōbōgenzō*, XIII sec., trad. it. di Manuela Ritte e Franco Bertossa dal tedesco di Ōhashi Ryōsuke e Rolf Elberfeld
I detti di Linji (Linji lu), IX sec.
Aldo Tollini (a cura di), *Buddha e natura di Buddha nello Shōbōgenzō. Testi scelti di Eihei Dōgen Zenji*, 2004
Seijun Ishii, *Uji (Esistenza-tempo)*, Università di Komazawa
Raji C. Steineck, *Zen Time. Dōgen's Uji in Context*, 2025
Jiddu Krishnamurti, David Bohm, *Dove il tempo finisce* (The Ending of Time), 1985

Nella stessa collana

1. *Il Golem — Argilla e Parola*
2. *Abitare la Soglia — Una cartografia della coscienza*
3. *Errare — Mito e Spazio del Labirinto*
4. *Il Luogo Comune — Viaggiare nell'Epoca della Sua Riproducibilità*
5. *Causalità e Sincronicità — Una problematizzazione senza tesi*
6. *Vendere il Cielo — La Pubblicità come Paesaggio Totale*
7. *La Natura non Esiste — Una storia culturale dell'ambiente*
8. *La Piazza Privata — Media dal basso, proprietà dall'alto*
9. *Il Sudore della Fronte — Una storia culturale del lavoro*
10. *I Parenti Poveri — Storia culturale e scientifica dei Neandertal*
11. *La Creatura Imperfetta — Umanesimo, Transumanesimo, Postumanesimo*
12. *Il Caso Abolito — La progettazione dell'autenticità*
13. *Utopia e Distopia — La Politica del Mondo (Im)Perfetto*
14. *La Soglia della Cura — Destino, colpa, luogo, classe: chi decide di che cosa ci ammaliamo*
15. *La Stanza di Pascal — Silenzio, Solitudine, Rumore, Compagnia*
16. *Il Trono Vuoto — Perché il Potere ha Bisogno di Sudditi*
17. *Il Futuro Non Vota — Nostalgia, demografia e la rinuncia italiana all'innovazione*
18. *Persone e Personaggi — Autenticità e Falsificazione dell'Io*
19. *Divi e Divismo — I Quindici Minuti di Celebrità*

L'autore

Giovanni Martini, sociologo, vive in Trentino sull'Altopiano di Pine'. Lettore onnivoro con una predilezione per la narrativa speculativa, la filosofia e la scienza, coltiva da sempre la ricerca di connessioni tra discipline distanti: fisica e coscienza, Oriente e Occidente, mito e tecnologia. Preferisce le tensioni irrisolte alle sintesi facili. La *Collana Erranze* è il luogo in cui raccoglie questi sconfinamenti.